34e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 25 20 JUIN 1912

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Aumônier d'un pensionnat de jeunes filles où, grâces à Dieu, la communion fréquente et quotidienne est en honneur, je me trouve assez embarrassé au sujet de la fréquence des communions pour les petites de 7 à 10 ans, qui toutes ont fait leur première communion privée.

Dans quelle juste mesure conseiller à ces jeunes enfants de s'approcher de la Table sainte, en tenant compte de leur esprit volage si facilement exposé à se laisser entraîner dans la voie de la tiédeur et de la routine ?

Théoriquement et pratiquement, qu'en pense l'*Ami?*

R. — Théoriquement, les petits enfants, à part la question discutable de l'*intentio recta*, sont, ni plus ni moins que leurs aînés, appelés à la Table sainte par Notre-Seigneur, et tout comme eux, soumis à la loi générale d'alimentation qui veut qu'on mange pour vivre. Donc, aucune raison, théoriquement parlant, ne s'oppose à ce qu'on les admette à la communion fréquente, même quotidienne, comme leurs compagnes ou compagnons. La nourriture, décidément, n'est pas un privilège réservé à l'âge, et, si l'Eucharistie est le pain de vie surnaturelle chez les âmes éveillées à la suffisante raison, de quel droit veut-on les laisser jeûner pour une question de chiffres ?

Pratiquement, l'*intentio recta* constitue un élément concret qui peut introduire des modifications dans la solution théorique de principe. Puisqu'on parle de nourriture, il est, dans l'ordre moral comme dans l'ordre matériel, des maladies ou indispositions subjectives qui imposent éventuellement l'abstention d'aliments, ou une sage mesure dans leur dose. On ne charge pas un estomac qui a de la répugnance à l'alimentation. De même le dégoût est une raison suffisante pour suspendre, temporairement au moins, la fréquentation du sacrement de l'Eucharistie.

Mais il faut se garder de pousser trop loin l'assimilation des deux genres de nourriture, et surtout de prendre pour des indications de diète certains symptômes morbides, regrettables sans doute au point de vue de la bonne santé d'ensemble, qui n'appellent pas cependant, comme conséquence, la cure du jeûne forcé.

Que nous aurons de peine à nous défaire de l'idée, profondément ancrée dans nos cerveaux à la vieille mode, que la communion est une récompense ; qu'il faut, pour approcher souvent de la sainte Table, être bien sage, bien exemplaire, vertueux à point ! ! Et pourtant, c'est une idée fausse, archifausse. Toutes les fois que nous en subissons inconsciemment la suggestion, nous sommes dans le travers, ou bien près d'y tomber. Au surplus, beaucoup, qui voudraient aller de l'avant dans la voie nouvelle ouverte par Pie X, et qui hésitent, sont peut-être victimes sans le savoir d'une équivoque, d'une obscurité au moins, qui plane sur cette question, avec gros péril de donner le change aux mieux intentionnés. Essayons de la dissiper.

J'appelle d'un mot clair « *obstacles* » toutes ces raisons, ces symptômes morbides qui, même chez un sujet théoriquement muni des dispositions internes minima que réclament le Pape et la théologie, semblent choquantes et mal s'accorder avec la fréquente communion : tenue légère, tiédeur, inattention à la prière, tendance à la routine, manifestations de paresse, de mauvais caractère, d'insubordination, gamineries, distractions, mauvais exemples, punitions domestiques ou scolaires, etc., etc.

Or, ces *obstacles* sont de deux sortes, peuvent se ranger en deux catégories bien distinctes : les *obstacles purement privés* et les *obstacles à scandale*. Il faut, c'est clair, raisonner très différemment des uns et des autres. Les premiers n'ont que la malice de leur propre désordre ; les seconds en ont une autre, puisqu'ils y ajoutent la malice du désordre causé au dehors au bien commun.

En morale, l'appréciation du scandale est toujours chose sérieuse, ordinairement même très sérieuse, et l'on sait que le bien des œuvres parfois les meilleures, les plus saintes, doit s'in-

cliner devant la perspective du mal grave qui menace dans le scandale.

A supposer donc que certains « obstacles » chez nos enfants ne constituent pas, en soi, à titre purement individuel, des raisons de les éloigner de l'Eucharistie, ces mêmes obstacles, vus du côté scandale, au dehors, dans leur répercussion sociale, peuvent, comme nous allons le voir, atteindre assez sérieusement l'*intentio recta* pour qu'on procède légitimement à la prohibition. Analysons ceci, comme nous l'avons fait déjà dans un autre ordre d'idées, mais en cas tout à fait analogue, à propos des honnêtes danseuses, qui ne commettent aucun mal à la danse, auxquelles néanmoins un confesseur peut être amené à en interdire la fréquentation sous peine de refus d'absolution.

Le scandale est le mal d'autrui causé, occasionné tout au moins, par nos œuvres. Nous avons, de par la loi de charité, le devoir de l'éviter. Que cette obligation comporte en pratique des interprétations larges, c'est entendu : *Non obligat cum tanto incommodo.* Le principe de l'obligation n'en est pas moins là, suspendu toujours sur la conscience, qui a par conséquent le devoir de s'en préoccuper, et de ne s'en décharger qu'après convenable discussion des raisons excusantes.

Or, dans le milieu dont il s'agit, en vie sociale de communauté, certains « obstacles » ont leur répercussion fâcheuse sur l'ensemble, causent du scandale, troublent le bon ordre public. Le confesseur doit sur ce point précis éclairer les jugements de l'enfant et lui montrer en quoi sa légèreté de conduite, pas bien coupable en soi au titre personnel privé, a de vilains effets, cause un mal sérieux autour de lui. Et alors, quoiqu'il ne s'agisse pas le moins du monde de l'absolution et de son refus, comme dans le cas beaucoup plus grave de la danse parmi les adultes, si l'enfant s'obstine à garder, sans aucun effort apparent de correction, l'attitude qu'on lui signale comme mauvaise, il semble difficile de dire qu'il possède l'*intentio recta*, — droiture de foi, de piété, de goût, — qu'on peut exiger pour la communion fréquente et quotidienne.

Cette observation paraît d'autant mieux fondée que, en réalité, malgré l'appréciation légère qu'en ont ces jeunes cerveaux, ce scandale de la part d'un communiant quotidien est souvent regardé avec raison comme chose très sérieuse, grave, fort dommageable au bien général, par les supérieurs et directeurs de la vie commune. Et, pour le dire en passant, il devient urgent d'insister beaucoup auprès des élèves, dans les prédications, dans les directions, au confessionnal, sur ce point du scandale, afin d'appliquer le plus tôt possible leur attention à la grande loi de la charité et à l'exacte appréciation des devoirs privés et sociaux qu'elle impose.

Nous entendons bien qu'en tout ceci, et provisoirement au moins, jusqu'à ce que l'éducation religieuse des consciences enfantines soit tout à fait au point, nous entendons bien que les supérieurs et confesseurs usent d'une grande bénignité dans leurs jugements et décisions. Ils doivent, au surplus, ne pas oublier que, si la communion n'est pas une récompense, la privation ne doit pas non plus revêtir le caractère d'une punition. Il n'en reste pas moins vrai qu'ils sont autorisés à tenir grand compte de cette considération du scandale pour former la conscience de leurs élèves et établir un jugement correct sur leur *intentio recta*.

Que penser, maintenant, de nos « obstacles » enfantins susdits, en dehors de leur répercussion publique fâcheuse sur l'entourage ? C'est une tout autre affaire, que son caractère purement individuel et privé permet de trancher avec beaucoup plus d'élasticité.

Tout d'abord, la fréquente communion n'offre alors d'inconvénients que pour celui qui la pratique. Seuls, pénitent et confesseur y sont intéressés, et voilà déjà une situation beaucoup moins compromettante, beaucoup plus simple que la précédente. Reste alors à surveiller, au point de vue de ses dispositions internes, l'*intentio recta* du communiant.

Le Souverain Pontife nous a rappelé, d'après l'enseignement théologique, qu'elle se réduit en somme à peu de chose. Partant de ce principe que la communion n'est ni récompense, ni punition, mais simplement nourriture, et, par contrecoup, remède pour les santés débiles, le confesseur, loyalement débarrassé des vieilles idées sur ce point-là, ne s'effraiera pas des défauts de caractère, de tenue, de jugement ou de parole que manifeste le tempérament léger et mobile de son pénitent. Tout cela, à y regarder de près, est conciliable avec l'alimentation spirituelle, tout comme avec celle du corps.

Seuls sont à contrôler de près les obstacles qui feraient directement opposition à l'œuvre de nutrition, constituant par eux-mêmes une irrévérence voulue, coupable, donc une sorte d'injure au sacrement, ou simplement une répugnance, un dégoût positif.

Supposez un enfant, *bien formé*, qui au fond de sa pensée met, si l'on peut dire, dans un casier à part le bon Dieu, la piété, les instants de prière, la communion, et traite tout cela avec sérieux, le sérieux qui convient à son âge, avec foi donc, goût suffisant, répétitions sans fatigue, y compris, pourquoi pas ? une pointe de routine, disons en langage philosophique vrai, une pointe de cet entraînement de vitesse acquise par l'habitude que nous ne songeons guère à blâmer chez nos adultes dévots et dévotes ; supposez aussi que, à peine sorti de ce compartiment pieux de sa vie quotidienne, réservé à la religion, cet enfant se montre, sur le terrain de la vie extérieure « civile » ordinaire, un vrai petit diablotin, sans méchanceté, il est vrai, mais léger, étourdi, paresseux, rageur, coléreux et vindicatif, au

besoin, camarade hargneux, mauvais coucheur, etc., etc., tout cela, cependant, d'après notre hypothèse, sans sérieux contre coup de scandale proprement dit.

Eh bien ! refuserez-vous la fréquente communion à ce petit qui, malgré ses défauts sérieux de caractère et de tenue, la traite bien, la désire même, ou tout au moins s'y complaît, a, enfin, de lui à son Dieu eucharistique le minimum au moins, et bien plus peut-être, de l'*intentio recta*, pour y être admis et, grâce à l'influence sacramentelle *ex opere operato*, en profitera suffisamment ? Nous, pas ! ni Pie X non plus, assurément !

Ces « obstacles » sont des défauts regrettables, tant qu'on voudra, mais pas des défauts en soi contradictoires avec l'œuvre d'alimentation spirituelle qu'est le banquet eucharistique.

Le contact de ces défauts avec le bon Dieu diminuera, dit-on, la *révérence* de l'enfant pour l'Eucharistie... — Sans doute ! Mais où est le mal, si précisément cette révérence, autrefois exagérée, avait pour effet d'éloigner les âmes de celui qui ne souhaite rien tant que leur familiarité, leurs visites fréquentes d'amis, sans cérémonie, en costume de travail, sans recherche de toilette ? Le tout est de faire en sorte que l'enfant mette à part, dans sa pensée, comme choses sacrées et réservées, les affaires religieuses, les exercices de culte et de piété, ce qui lui évitera la tentation de les traiter sur le même pied que les détails purement humains et naturels de sa conduite, de rabaisser les deux ordres au même niveau, de voir le tout dans la fausse perspective d'une même ligne.

C'est déjà ce qui se passe, par exemple, pour la prière réglementaire du matin et du soir, pour l'assistance à la messe. Tout dissipé qu'il soit le reste du temps, l'enfant n'en est pas moins là comme dans un monde à part ; régulièrement il va à la messe et fait sa prière, sans que ces œuvres soient atteintes dans son *intentio recta* par le voisinage ou le souvenir de ses incartades au cours de la vie profane ordinaire. Pourquoi n'en serait-il pas de même par rapport à la communion, je veux dire, pourquoi la simple *intentio recta* qu'elle réclame ne pourrait-elle pas coexister, très réelle et sincère au fond du cœur de l'enfant, avec l'expansion de ses légèretés, en dehors de l'église et de la compagnie du bon Dieu ?

Il est vrai qu'actuellement l'idée fausse de la communion-récompense, accessible seulement aux dignes et aux sages, hante son esprit imbu comme le vôtre sur ce point-là d'une formation traditionnelle défectueuse. Aussi convient-il de tenir compte de ce fait pour ménager prudemment les transitions nécessaires. Mais enfin le jour viendra, et il peut venir vite, où cette idée fausse disparaîtra pour faire place à la vraie doctrine, à la mentalité juste qui, malgré l'excellence du sacrement d'Eucharistie, veut cependant que l'on tienne sa fréquentation pour un acte très ordinaire, familier, courant, tout simple comme les autres, de la vie chrétienne. Et alors, si les « obstacles » restent, au point de vue général de la bonne éducation intellectuelle et morale de l'enfant, des défauts à regretter et à corriger, on ne sera plus porté à y voir une raison pour lui de s'abstenir de l'acte de culte, tant recommandable et nécessaire, qu'est la sainte communion fréquente, et même, autant que possible, quotidienne.

Le confesseur, bien entendu, aura soin, au point de vue direction, de tirer bon parti des pensées graves que la communion peut et doit suggérer à l'enfant pour l'amener à mieux apercevoir le vilain côté de ces défauts, et à faire quelque preuve spontanée d'efforts de bonne volonté pour s'en corriger ; mais il visera cette correction comme terme ou résultat de la communion fréquente, plutôt que comme condition préalablement requise à sa pratique.

Reste la *routine*. En droit comme en fait, on exagère beaucoup aussi sur ce chapitre-là. Il faut s'entendre, car il y a routine et routine, la bonne et la mauvaise routine. Après tout, agir par routine, c'est marcher en vertu de la vitesse acquise d'une *habitude* préexistante, et dont l'entraînement peut aller jusqu'à rendre inconscients les actes qui en procèdent. Est-ce donc un si grand mal ? Est-ce même un mal ? Pas le moins du monde, s'il s'agit d'une œuvre bonne ! Combien d'excellents prêtres voudraient affirmer qu'il n'y a pas parfois une forte dose de routine dans leurs plus pieux exercices du ministère sacerdotal, y compris la célébration du saint sacrifice ? La vertu, en définitive, est une routine ; le vice aussi : bonne routine, et mauvaise routine, voilà tout !

Il serait mieux, plus parfait assurément, d'apporter à toutes nos œuvres bonnes l'attention et l'intention actuelles qui en feraient des actes humains plus pleinement délibérés et méritoires. D'accord ! Mais, qui songe à faire de cet idéal, pratiquement d'ailleurs impossible à réaliser, une obligation de conscience ? Personne ! Et l'on sait que là-dessus, à propos de l'attention et de l'intention, les moralistes, les dogmatistes aussi, ont un enseignement commun très large, d'où il résulte que la routine n'est pas tant à redouter, ni à blâmer, dans la pratique même des œuvres les plus sérieuses de foi et de piété surnaturelles.

Vous craignez que vos enfants ne tombent dans la « routine eucharistique ? ? » Hélas ! Travaillez donc plutôt à la leur donner, si bien que la communion fréquente devienne chez eux une habitude de vie, ni plus ni moins automatique, en réalité, que toutes les habitudes dont c'est le propre de rendre faciles, promptes, sûres, leurs opérations, en raison même de ce que l'automatisme enlève d'incertitude et d'efforts aux actes isolés, rarement répétés, et pour lesquels il

faut à tout coup reprendre pour ainsi dire un élan nouveau.

Vous craignez que la routine n'engendre l'*irrévérence, l'indifférence, le dégoût?...* — Pour l'irrévérence, nous en avons parlé déjà. Loin d'être à regretter, il faudrait plutôt souhaiter chez le communiant l'irrévérence qui ne serait que le défaut d'une révérence exagérée, de l'ancienne révérence qui tenait à distance au lieu de rapprocher des cœurs faits pour se connaître et s'aimer. Quant à l'*irrévérence positive*, qui serait, non plus l'absence de dispositions respectueuses, mais de l'irrespect réel, ce n'est pas la routine qui à elle seule aboutira là, tant que l'enfant gardera au cœur la foi à la présence réelle, la pensée de Dieu, le sens de la prière et du culte. Cette irrévérence *positive* procédera toujours d'une autre source, d'un désordre dans les idées et les jugements, d'impressions fâcheuses du dehors, étrangères au fait même de la communion répétée. *Assueta vilescunt*, oui, par irrévérence négative, par familiarité si l'on veut, et c'est le vrai sens du mot; non pas, en soi du moins, en raison de la seule habitude, par irrévérence positive, avilissement de mépris formel et de méchant irrespect. Il est clair qu'avec cette dernière nuance nous ne serions plus dans l'*intentio recta*.

Même distinction, et même réponse, en ce qui concerne l'*indifférence*, résultat prétendu de la routine. *Indifférence négative*, qui fait que l'on s'intéresse moins, que la ferveur ou attention actuelle s'émousse, que l'impression est moins neuve, partant moins piquante, et encore? pas toujours, tant s'en faut. Cette indifférence-là, disons cette sorte d'inertie ou indolence spirituelle, n'est point contraire à l'*intentio recta* et ne fait pas en réalité obstacle personnel de volonté mauvaise aux influences sacramentelles.

L'autre indifférence, l'*indifférence positive*, qui se traduirait par des dispositions positivement fâcheuses quant à la foi à la présence réelle et quant à la bonne volonté du cœur, est à éviter, c'est clair. Mais, si quelque mollesse d'indifférence négative peut accompagner la routine, de quel droit affirme-t-on que celle-ci a pour compagne inséparable aussi la vilaine espèce de l'indifférence positive, prédisposition dangereuse au scepticisme?

Ici encore, comme dans le cas de l'irrévérence formelle positive, la routine seule ne suffirait pas à expliquer le phénomène; il faudrait chercher ailleurs, au dehors, dans le domaine des idées en tout cas, les suggestions fâcheuses qui peuvent atteindre directement la foi et le sens religieux de l'enfant, et qui du reste les atteindraient tout aussi bien à distance de l'autel, sans la routine de la communion fréquente.

Deux mots, enfin, du *dégoût*. C'est toujours la même chose : *dégoût négatif* (absence de goût positif) et *dégoût positif* (présence du sentiment réel de répugnance). Que la routine puisse mener au *dégoût négatif*, ce n'est pas douteux. Mais qui donc s'abstient de manger du pain, malgré le peu de goût positif qu'on y trouve, en raison de l'habitude qu'on a d'y goûter tous les jours? Restez six mois sans y toucher; après cela vous le trouverez délicieux! Mais, quand vous aurez repris la routine, comme la sensation de délices disparaîtra vite!... et vous mangerez tout de même. Ce dégoût-là, qui n'est que l'absence du plaisir aigu des sensations rares, n'est certainement pas un mal, ni un fait contraire à l'*intentio recta*.

L'autre dégoût, au contraire, présente des caractéristiques toutes différentes. C'est de la rancœur, de la répugnance formelle, qui ne se surmonte que par un effort plus ou moins violent. L'*intentio recta* ne s'accorde plus avec une pareille maladie de l'estomac spirituel. Il faut surseoir à l'alimentation.

Mais les confesseurs feront bien d'analyser de près la philosophie théorique et la psychologie pratique de cette sorte de dégoût, qu'il est très facile de confondre avec l'autre.

Ils n'oublieront pas non plus d'en rechercher soigneusement les causes, car il est, comme pour la nourriture du corps, tel dégoût positif qu'il faut savoir surmonter, qui n'impose pas la diète, en raison de ses motifs superficiels, d'impression momentanée passagère, parfois simplement scrupuleux.

Ils n'oublieront pas, enfin, que le dégoût en soi est affaire de sentiment plus que d'idées et de jugement, d'impressions imaginatives matérielles plus que de disposition mauvaise dans la volonté spirituelle. Il ne présente donc pas les dangers de l'irrévérence ou de l'indifférence positive, froide, ordinairement raisonnée et périlleuse pour la foi à la présence réelle. Aussi convient-il de ne point s'en effrayer à priori, et de bien savoir qu'il comporte une large variété dans ses nuances, et, par conséquent, qu'il ne faut pas trop se presser de conclure à la diète pour raison de dégoût, même positif, ni de l'attribuer trop vite au seul fait de la routine.

Voilà, cher confrère, quelques réflexions générales qui vous aideront à conclure pratiquement dans le cas et pour le milieu qui vous intéressent. Vous demandez notre avis, vous l'avez; il est très fermement favorable à l'introduction de la communion fréquente, et même quotidienne, chez les petits enfants. — Mais, cela dit, nous nous empressons d'ajouter que, vu la mentalité publique encore très défectueuse chez nous dans la société chrétienne sur ce point là, il peut être prudent de ménager les transitions qui s'imposent, et surtout de commencer par préparer l'esprit des enfants, de leurs parents aussi, de telle sorte que les inconvénients d'une fréquentation eucharistique trop hâtive soient évités; et ils seront évités le jour où, dans la pensée populaire chrétienne, la communion ne sera plus regardée dans la solennité effrayante du cadre idéal d'autrefois, mais comme un acte tout ordi-

naire de culte, une œuvre courante de foi, une pratique d'alimentation sacramentelle régulière, comme la prière du matin et du soir, conciliable donc, parce que dans un ordre tout à part, avec les misères courantes de la vie profane en dehors de l'église et du tête-à-tête avec le bon Dieu.

Q. — J'admets un assez grand nombre d'enfants de 7 à 10 ans à la communion fréquente et quotidienne. Ces enfants s'accusent assez souvent en confession de mauvaises actions, de mauvais regards, de mauvaises conversations tenues ou entendues, etc. Pour leur permettre de communier tous les jours, je me crois dans la stricte obligation de me rendre compte, par des interrogations, si ces choses sont réellement mauvaises, et dans l'affirmative, quel en est le nombre et l'espèce, s'ils ont communié après, etc.; ce qui parfois allonge passablement la confession, car il faut pas mal rôder autour de la question pour connaître la vérité sans scandaliser ni mettre à la torture ces petites consciences.

Un prêtre nouvellement arrivé dans une paroisse voisine, confesse des enfants du même âge ayant reçu la même éducation religieuse et les admet comme moi à la communion fréquente. Il ne met qu'une ou deux minutes pour chacun ; c'est invariable (même pour les pénitents, grands et petits, qui ne font que leur communion pascale ou celle des principales fêtes). Il ne questionne donc jamais, et se contente d'écouter. Ses petits pénitents se sont parfois adressés à moi, et je trouve qu'ils s'accusent comme les miens de choses qu'ils appellent « mauvaises. » J'ai cru de mon devoir de les questionner aussi et j'ai pu constater par l'embarras de ceux qui ont appris avec lui à se confesser, qu'ils n'ont pas l'habitude de répondre à des questions. De plus j'en ai trouvé plusieurs qui ne se faisaient pas scrupule de communier tous les jours avec des habitudes parfaitement vicieuses *contra sextum*.

1° L'*Ami* pense-t-il que d'une façon générale on puisse admettre ainsi tous les enfants à la communion fréquente sans les questionner, sans même leur demander ce que c'est que ces choses « mauvaises ? » Pour ma part, je crois que beaucoup d'enfants s'accusent mal de leurs péchés graves ; que si on ne les aide pas en les mettant sur la voie, la honte leur fait souvent taire leurs fautes contre la pureté, ou du moins les porte à ne s'accuser que trop sommairement, ne disant ni le nombre ni l'espèce. Je suis donc d'avis qu'il ne faut pas imiter (pour les enfants en particulier) la pratique de tant de confesseurs de nos jours qui paraissent avoir complètement oublié le devoir grave imposé par tous les théologiens d'interroger son pénitent, *moderate et prudenter*. Ces confesseurs seront flattés d'avoir beaucoup de pénitents, mais ils ne prendront pas garde qu'ils les habituent à ne voir dans la confession qu'une pure formalité suivie toujours d'une absolution vaille que vaille.

2° L'*Ami* voudrait-il nous donner une étude un peu détaillée et surtout pratique sur la manière de confesser les enfants, surtout ceux que l'on dirige vers la communion fréquente ? Quelle habileté il faut pour gagner la confiance de ces enfants, deviner leur état d'âme, leur apprendre à bien dire leurs péchés au lieu de répéter un formulaire d'examen de conscience qu'ils ne comprennent pas, garder le juste milieu dans les interrogations, afin de ne pas leur donner l'horreur de la confession et la peur du confesseur, etc., etc.!

3° Doit on leur défendre de continuer leurs communions fréquentes si malgré toutes les questions on ne peut pas arriver à savoir au juste quelle malice il y a dans ce qu'ils appellent « mauvais? » Ou bien pourrait-on se contenter de leur dire : « Mon petit ami, continuez à communier souvent ; seulement n'oubliez pas que si vous pensiez avoir commis un péché mortel, il faudrait vous confesser avant de communier ? »

R. — Ad I. Evidemment, en principe, vous avez raison. Il faut interroger, avertir, instruire les enfants au confessionnal, conformément aux règles générales bien claires qui régissent l'administration du sacrement de Pénitence. Mais, là comme toujours, *in medio virtus et veritas*. Le confrère dont vous parlez est trop silencieux ; nous inclinerions à vous trouver trop loquace. Après tout, nous n'en savons rien exactement : nous voulons seulement vous donner à entendre que, avec les enfants surtout, il importe de garder la mesure qui peut convenir, à cause du grave danger qu'il y aurait à jeter le trouble dans ces petites consciences, souvent innocentes, par des projections lumineuses exagérées sur certains points de morale, dont l'étude est, par la nature elle-même, réservée à un âge plus avancé.

Il est incontestable qu'on a un très grand tort de négliger trop l'interrogatoire des enfants sous prétexte de prudente réserve à leur endroit. Il importe qu'ils sachent de bonne heure se confesser bien, au moins subjectivement, sinon toujours en conformité avec les principes objectifs de la théologie morale quant à la spécification et au dénombrement numérique des péchés. Or, le silence du confesseur a pour l'ordinaire ce déplorable double effet : 1° de laisser les enfants s'accuser de fautes graves qui n'en sont pas ; 2° de les laisser omettre, ou regarder comme légèretés, des péchés sérieux. A ces deux conséquences vient souvent encore, par contre-coup, s'en ajouter une troisième : 3° l'enfant, devant le mutisme de son confesseur, ne se sentant pas aidé ni affectueusement éclairé, ne dit pas tout ce que sa conscience lui reproche ; d'où des confessions sans intégrité suffisante, les remords futurs de leur souvenir, l'état troublé de l'âme au milieu de complications où elle ne sait plus trouver la paix.

Quelques-uns pensent que l'enseignement du Catéchisme et la lecture des « Examens de conscience » du *Paroissien* suffisent à mettre l'enfant en état de se confesser convenablement. C'est une erreur ! Les pauvres petits prennent si facilement le change sur le sens des mots, ils ont tant d'impressions bizarres dans l'esprit, que, seul, l'échange vivant de la conversation pratique au confessionnal peut leur donner la vraie lumière, autrement très peu accessible pour eux par les seuls moyens du dehors.

Notre avis est donc qu'il faut leur parler, les interroger, les éclairer surtout, dans le sens large et exact des seules responsabilités que la vraie théologie fait peser sur leurs consciences.

Mais, notre avis est aussi qu'il faut procéder à ce délicat ministère d'enseignement sacramentel beaucoup moins par préoccupation de faire une chasse impitoyable à tous les péchés mortels, que par scrupule charitable de doctrine pour donner à ces jeunes intelligences la bonne formation

loyale et ferme, sans scrupule, sans laxisme aussi, qui leur fera comprendre exactement ce que le bon Dieu attend d'eux quand ils se confessent, en leur faisant accepter sans peine plutôt que redouter la dure besogne de la confession.

Ad II. Vous nous demandez l'impossible. Une année de l'*Ami* ne suffirait pas à vous donner le « Manuel du confesseur des enfants » que vous souhaitez. Ce manuel, ces manuels existent déjà. Vous les connaissez. Que pourrions-nous faire de mieux ou de nouveau, après tant de maîtres compétents? S'ils jugent nécessaire de parler latin à l'occasion, en ces scabreuses matières, comment voulez-vous que nous parlions français, nous qui sommes, par le caractère même de notre revue, tenus à plus de réserve encore? Nous sommes parfois assez ennuyés des questions publiquement « intraitables » qu'on nous envoie. Nous jetons au panier celles qui sentent par trop mauvais. Aux autres, acceptables à peu près, nous répondons en latin; il le faut bien. Quant aux curiosités légitimes, mais obscènes, que nous ne pouvons satisfaire, nous renvoyons aux spécialités et aux spécialistes. Souffrez que nous vous fassions, faute de mieux, la même réponse.

Ad III. Mieux vaut la seconde méthode : « Mon petit ami, continuez... etc. » La première imposerait trop aux enfants les idées et persuasions préconçues du confesseur, lequel a toujours le devoir de s'en tenir à la règle : *Credendum est pœnitenti...* Et puis, ne cherchez pas trop à métaphysiquer sur la « malice » exacte des œuvres accusées comme mauvaises. Problème déjà difficile pour les professionnels techniciens de la théologie morale, et dont, Dieu merci! la solution précise n'importe pas, généralement du moins, au confessionnal, où il est avant tout nécessaire que le pénitent se confesse bien, reçoive, avec l'absolution valide, bonne assurance de la paix du cœur; après quoi, il peut être très bon, mais moins urgent, pour le confesseur, d'avoir toutes les clartés désirables sur la vraie psychologie de ses états de conscience.

Attendez donc, pour interdire la communion fréquente, les raisons, propres au pénitent, qui peuvent, de son côté et par sa faute, s'y opposer, sans vous préoccuper trop de ce que vous pouvez, vous, trouver de difficile dans la conciliation de vos idées et présomptions personnelles avec la réalité des faits que sa confession sincère vous impose.

Q. — Plusieurs Saints recommandent de prolonger l'action de grâces après la communion le plus possible. S. Alphonse de Liguori parle même d'une et deux heures. — Une personne pieuse désire suivre, autant que possible, ce conseil. Elle a l'habitude dans ses actions de grâces de causer affectueusement à N.-S. présent en elle comme à un ami puissant et très cher. Cette méthode, sans nul doute excellente tant que durent les Saintes Espèces, que vaut-elle après leur destruction certaine, par exemple une heure et demie après la communion? Peut-on encore l'autoriser? — Il me semblerait que non, à en juger par cette comparaison : on n'adore plus N.-S. dans un tabernacle d'où l'on a retiré le Saint-Sacrement; donc on ne doit plus l'adorer dans sa poitrine lorsque les Saintes Espèces sont détruites.

L'*Ami* aurait-il l'obligeance d'indiquer la solution de cette difficulté?

R. — Nous nous permettrons d'abord de faire remarquer à notre vénéré confrère que la comparaison dont il se sert, non seulement *cloche*, comme on le dit de toute comparaison, mais ne peut pas ici être admise, même comme comparaison; car dès qu'on a retiré le Saint-Sacrement du tabernacle, il n'y reste absolument rien de la divine Eucharistie, ni rien qui la puisse remplacer d'aucune manière; tandis que, comme nous le montrerons tout à l'heure, quand les saintes espèces, comme telles, sont entièrement altérées dans la poitrine, si la présence eucharistique strictement dite est terminée, elle a laissé en nous quelque chose d'elle-même. Et quand même elle n'aurait rien laissé de tel, l'âme pieuse aurait toujours le droit de s'adresser au Fils de Dieu réellement présent en elle comme ami. Car S. Thomas et tous les théologiens qui traitent cette matière nous disent qu'en dehors de la présence de Dieu en toutes choses par essence et par puissance, il y a dans les âmes justes la présence de Dieu à titre d'amitié, si bien que si Dieu pouvait ne pas être en elles à d'autres titres, il y serait encore à titre d'ami intime, ce titre en Dieu exigeant la présence de l'ami; et plus une âme est juste et pieuse, plus Dieu est intimement en elle, et par là même plus elle a droit de s'adresser à lui comme présent, ou même à une seule des trois Personnes en particulier comme on le fait dans les oraisons de la messe, ou même *à Jésus* en particulier, puisque c'est à la personne qu'on s'adresse, comme à un ami puissant et très cher et présent en soi, et que Jésus n'a pas d'autre personne que celle du Fils de Dieu.

Mais en plus, de l'avis de tous les théologiens, l'Eucharistie produit une union spéciale avec Jésus, laquelle dure encore après l'altération complète des saintes espèces. — Quelle est cette union? Nous connaissons à ce sujet deux sentiments principaux.

a) Le premier qui n'est certainement pas le plus suivi, mais qui n'en est pas moins aimé de certains théologiens mystiques et n'est pas sans avoir quelque probabilité, admet pour les personnes qui en sont capables et par là-même pour les personnes vraiment et sérieusement pieuses, une union intime avec l'âme de Notre-Seigneur, laquelle, par une sorte de replication, sans se détacher pour cela de son corps, reste avec elles pour les diriger et se représenter en elles selon la mesure de leurs dispositions, et créer ainsi en elles des vertus qu'on n'avait point vues même dans les plus grands saints de l'Ancien Testament, et qui furent les vertus propres de Jésus. Ce sentiment est celui du cardinal Cienfuegos, qui l'a prouvé dans un très beau livre sur l'Eucharistie.

Ce livre n'a reçu aucune approbation de la Cour romaine, qui n'a pas voulu se prononcer à ce sujet,

mais il n'a été non plus ni condamné ni désapprouvé; il a même valu à son auteur le cardinalat. Le cardinal Belluga et d'autres après lui ont défendu vivement cette opinion. La comparaison dont se sert Cienfuegos pour faire saisir ce mode d'union dont il parle est celle d'un cheval de sang que monterait toujours un noble chevalier, qui le dompterait et le dirigerait tellement qu'il ne ferait plus aucun mouvement que sous sa direction et qu'il se laisserait conduire même au travers des plus grands dangers. Pour prouver son opinion, il s'appuie surtout sur ces textes de l'Evangile : « Qui manducat meam carnem..., in me manet et ego in eo, » et : « Ego sum vitis et vos palmites, » et plusieurs autres ; sur plusieurs textes de S. Paul : « Vos estis membra Christi, » et surtout : « Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus ; » puis sur un nombre bien plus grand de textes de Saints Pères, surtout de S. Augustin ; et enfin sur bien des traits de la vie des Saints qui ne peuvent que fort difficilement s'expliquer sans cela.

La pratique de notre pieuse personne s'accorderait merveilleusement, comme il est facile de le voir, avec ce système.

b) La seconde opinion, qui est celle de la grande majorité des théologiens, affirme que le fruit d'une communion bien faite est une union entre Jésus et le communiant par le moyen d'une grâce *spéciale*, grâce d'affection, de force et de direction. Remarquons en effet que dans les sacrements la signification est chose essentielle. Or n'y a-t-il pas une union bien plus grande, plus forte et plus efficace entre celui qui mange et l'aliment qu'il prend, qu'entre celui qui est lavé ou oint et l'eau ou l'huile qui servent à ces usages ? Et quand l'aliment est dénaturé de manière à ce qu'il ne puisse plus s'appeler pain, n'en reste-t-il pas néanmoins quelque chose pendant longtemps encore ? L'Eucharistie signifie donc au moral et par conséquent produit quelque chose de semblable ou d'analogue. Il suit de là que quand les saintes espèces sont dénaturées, quoique le corps et le sang de N.-S. n'y soient plus réellement et sacramentellement, l'effet pour lequel ils ont été donnés continue à être produit ; et Lessius, qui dépeint si admirablement cet effet, quoiqu'il n'admette, comme les autres théologiens, qu'une union mystique, va presque aussi loin que Cienfuegos.

C'est pourquoi nous ne voyons pas pourquoi une chrétienne pieuse ne pourrait pas tout le jour de la communion parler à N.-S. comme à un ami intime, puissant et très cher et encore présent en elle, puisqu'il y est au moins par la grâce d'affection et de direction qu'il y a produite et continue à produire et même à augmenter.

Q. — A la p. 277, l'*Ami* énonce cette proposition : « D'après le témoignage des saints et l'expérience, l'impureté seule conduit en enfer beaucoup plus d'âmes que tous les autres vices ensemble. »

C'est une de ces phrases qu'on s'en va répétant comme une vérité qui n'a pas besoin de preuve. Mais qui a jamais démontré cela ?

D'abord, cette proposition ne semble-t-elle pas contredite par les faits de l'Evangile ? Avec quelle miséricorde Notre-Seigneur accueille les pécheresses dont le vice est l'*impureté !* Avec quelle rigueur il traite les pharisiens dont le vice est l'*orgueil !* « *In peccato vestro moriemini.* »

On invoque le témoignage des saints en bloc. C'est vite fait. Mais *tous* les saints n'ont pas dit cela. Quelques-uns l'ont dit, entre autres S. Alphonse, je crois. Sont-ils assez nombreux pour que leur témoignage puisse s'appeler « le témoignage des saints ? » N'y en a-t-il point d'autres qui ont dit en parlant d'un autre vice, p. ex. de l'orgueil, qu'il perdait, lui aussi, le plus d'âmes ?

Quant au témoignage de l'expérience, nul, à moins d'une révélation particulière, ne peut l'invoquer en cette matière, puisque nul ne sait quelles sont les âmes qui sont en enfer.

Vous direz peut-être qu'on peut en juger par les faits connus d'impénitence finale. — Alors il faudrait changer les termes de la proposition, car les faits d'impénitence finale constatés *extérieurement* laissent toujours sur l'état d'âme réel au dernier moment un doute suffisant pour qu'on ne puisse pas se prononcer catégoriquement, comme le fait la proposition susdite, sur le nombre relatif d'âmes jetées en enfer par tel vice.

Mais prenons les faits d'impénitence finale. Le témoignage de l'expérience invoqué à l'appui de la proposition se traduirait ainsi : — Les faits d'impénitence finale dus au vice d'impureté sont beaucoup plus nombreux que les faits d'impénitence finale dus à tous les autres vices ensemble.

Or je dis que ceci n'a pas encore été prouvé. On n'a là-dessus ni certitude ni probabilité. — D'abord évidemment pas de *certitude mathématique*, puisqu'il faudrait pour cela une statistique établissant le nombre des faits de part et d'autre (quand il s'agit de deux nombres à comparer entre eux, on peut bien parler mathématiques, mais passons). — Non plus la moindre *certitude morale :* car personne n'a encore réuni sur l'ensemble de l'humanité un nombre de faits *suffisant* de part et d'autre pour qu'on puisse, après avoir fait la comparaison, conclure avec certitude ni même avec probabilité que l'un des nombres dépasse l'autre.

On ne peut donc affirmer avec certitude ni même avec probabilité que l'impureté seule, au témoignage de l'expérience, conduit en enfer *plus* d'âmes que tous les autres vices ensemble. A plus forte raison ne peut-on pas affirmer qu'il en conduit en enfer *beaucoup plus.*

R. — L'*Ami* a bien dit en effet à l'endroit cité : « Il n'est pas étonnant que les confesseurs aient beaucoup plus à insister sur ce genre de péché que sur les autres, puisque, d'après le témoignage des saints et l'expérience, l'impureté seule conduit en enfer beaucoup plus d'âmes que tous les autres vices ensemble. » Il est vrai aussi qu'il ne l'a point prouvé, parce qu'il n'en voyait point alors la nécessité, et qu'il ne le disait que *per transennam*, et comme une vérité émise très souvent en chaire et dans les livres de piété et de religion. Mais puisqu'aujourd'hui l'on prétend que cette affirmation n'a pour elle non seulement aucune certitude mais même *aucune probabilité*, nous allons entreprendre de la prouver.

Evidemment nous ne prétendons pas qu'elle a pour elle une certitude mathématique : il serait impossible en effet de la démontrer ; ni même une certitude absolue, car nous avouons qu'elle n'est ni énoncée en termes précis dans la sainte Ecri-

ture, ni définie par l'Eglise. Mais nous voulons démontrer par des déductions tirées de la sainte Ecriture, des témoignages des Saints Pères et des théologiens, et par l'expérience, qu'il est non seulement probable, mais moralement certain que l'impureté est la vraie cause au moins du très grand nombre des damnations.

I. Déductions tirées de la sainte Ecriture. — D'après la sainte Ecriture, dès que le genre humain se fut multiplié, une impureté effrénée régna sur toute la terre, et irrita tellement le Seigneur qu'il se vit contraint de détruire le genre humain par un déluge universel. (Gen., vi).

Ainsi donc déjà avant le déluge les péchés d'impureté régnaient partout sur la terre et attiraient la colère de Dieu et par là-même étaient la cause au moins du plus grand nombre des damnations.

Les choses ont-elles changé après le déluge ? Ce n'est pas à croire. C'est un péché contre la pureté qui est la cause de la première malédiction paternelle, celle prononcée contre toute la postérité de Cham dans la personne de Chanaan. Ce sont les péchés les plus abominables contre la pureté, péchés devenus communs dans Sodome et les villes voisines, qui firent fondre sur elles cette terrible catastrophe dont la mer Morte est encore le vivant témoignage. Ce sont les péchés horribles contre la pureté mêlés à ceux de l'idolâtrie qui ont attiré la malédiction de Dieu sur les villes des Chananéens dont il demanda la destruction par les Juifs. C'étaient déjà les péchés contre la pureté qui avaient amené la désunion et bien d'autres calamités dans la famille de Jacob. C'est un péché contre la pureté qui troubla le plus le règne de David, et occasionna tant de malheurs. Ce sont les péchés d'impureté de Salomon qui le conduisirent à l'idolâtrie. C'est quand les Juifs voulaient se livrer à l'impureté qu'ils se donnaient aussi à l'idolâtrie. Quelle fut la cause de la ruine de Tyr, de Sidon, de Ninive, de Babylone, etc., d'après la sainte Ecriture elle-même ? Ce sont les désordres impurs auxquels tous les habitants se livraient sans aucun frein. Et dans toute la terre l'idolâtrie n'était-elle pas accompagnée partout de la plus affreuse impureté qui dans le fait en était la première cause ? — Donc, d'après l'Ancien Testament, c'est l'impureté qui était le péché le plus universel, et même la cause première des plus grandes fautes et par conséquent du plus grand nombre des damnations, puisque la damnation ne peut être que la conséquence du péché.

Passons au Nouveau Testament. C'est contre les péchés d'impureté que S. Paul s'élève le plus vivement et le plus fréquemment dans ses Epîtres, surtout celles aux Romains et aux Corinthiens. — Par rapport cependant à N.-S., notre contradicteur prétend nous trouver en faute, quand il nous dit : « Avec quelle miséricorde N.-S. accueille les pécheresses dont le vice est l'impureté ! Avec quelle rigueur au contraire il traite les Pharisiens dont le vice est l'orgueil ! » Pourquoi cette différence ? C'est que ces pécheresses, ainsi que l'enfant prodigue, voulaient revenir sincèrement à Dieu, et portaient en elles-mêmes un cœur brisé par la douleur, et par là-même méritaient d'être reçues avec une grande bonté, tandis que les Pharisiens voulant s'endurcir dans le mal avaient besoin d'être réprimandés et menacés très sévèrement. — De plus, l'orgueil était-il le seul péché des pharisiens et des scribes ? Qu'on lise le 1er ch. de l'Epître aux Romains, on y verra relativement aux philosophes de son temps ces terribles paroles : « Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt ;... propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam, ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis... tradidit illos Deus in passiones ignominiæ... » (Rom., i, 21, 24, 26) ; et il fait en même temps l'énumération de leurs principales turpitudes. Ce qui a fait dire avec vérité que *de tous les chemins qui mènent à l'impureté l'orgueil est le plus court,* quand ce n'est pas l'impureté elle-même qui mène à un orgueil insensé, comme cela arrive le plus ordinairement. Or ce que S. Paul dit des philosophes de son temps ne doit-il pas s'appliquer aussi aux Pharisiens du temps de N.-S. ? Et ce que nous disons là n'est point une supposition gratuite, ni un jugement téméraire, c'est N.-S. lui-même qui l'affirme : « Væ vobis, scribæ et pharisæi hypocritæ, quia mundatis quod deforis est calicis et paropsidis, intus autem pleni estis rapina et *immunditia...* Væ vobis, scribæ et pharisæi hypocritæ, quia similes estis sepulcris dealbatis, quæ a foris parent hominibus speciosa, intus vero plena sunt ossibus mortuorum et *omni spurcitia.* » (Mat., xxiii, 25 27).

II. Témoignages des Saints Pères, des Docteurs de l'Eglise et des grands écrivains. — Notre correspondant veut bien nous accorder S. Alphonse dont nous citerons tout à l'heure les propres paroles, et c'est quelque chose, car la doctrine de S. Alphonse a pour elle l'approbation de l'Eglise. Mais S. Bernard n'est guère moins expressif que S. Alphonse : « Non est aliquod vitium, per quod mundus tantum subjiciatur diabolo : hoc peccatum lætificat infernum, et *quasi totum mundum trahit ad supplicium.* » — S. Jérôme aussi s'écrie : « O ignis infernalis, luxuria ; cujus materia gula, cujus flamma superbia, cujus scintillæ prava colloquia, cujus cinis immunditia, *cujus finis gehenna.* » — S. Chrysostome et S. Ambroise dans leurs traités *De la virginité* reconnaissent que le vice le plus difficile à vaincre et celui qui fait commettre le plus de péchés, c'est l'impureté. — Massillon enfin dit dans un de ses sermons : « Il n'est point de vice qui éloigne plus de Dieu, et il n'en est point qui laisse moins de ressource pour revenir à Dieu. » C'est donc lui qui plus que tous les autres aussi conduit à l'impénitence finale.

III. Témoignage des Théologiens. — 1° S. Alphonse de Liguori au commencement de son

traité sur le 6e commandement de Dieu, écrit ces paroles, n. 413 : « Ægre illam materiam tractandam aggredimur... Sed cum hæc frequentior et abundantior confessionum materia sit, et propter quam major animarum numerus in infernum delabitur, imo non dubito asserere ob hoc unum impudicitiæ vitium, vel saltem non sine eo, omnes damnari quicumque damnantur... » Nous n'avons rien dit d'aussi fort.

2° Gury, n. 410, rapporte et approuve ces paroles de S. Alphonse. De même :

3° Clément Marc, n. 762 ;

4° Aërtnys, n. 201 ;

5° Lehmkuhl, n. 860 ;

6° Gousset, n. 631 ;

7° Palmieri, n. 410 ;

8° Bulot, n. 409.

9° Berardi, n. 809, sans citer S. Liguori, dit seulement : « De hac materia agere nollem, sed quia adeo frequenter in praxi recurrit, necesse est omnino ut de ea etiam tractem. »

Enfin d'autres théologiens commencent leurs études sur le 6e commandement sans donner aucun préambule ni citer S. Alphonse, mais nous croyons pouvoir affirmer que pas un ne le contredit, et si l'on veut avoir encore mieux la pensée de l'Eglise à ce sujet, qu'on lise dans la 3e partie du Catéchisme du Concile de Trente le ch. VII tout entier, avec lequel nous sommes bien d'accord.

Or d'après les règles de la plus saine théologie, une proposition admise par le grand nombre des théologiens et qu'aucun ne contredit doit être regardée non seulement comme une opinion probable, mais comme une opinion moralement certaine.

IV. Consultons enfin l'EXPÉRIENCE. — Notre contradicteur nous dit bien qu'on ne peut pas l'invoquer en cette matière, parce que nul ne sait les âmes qui sont en enfer. Il est vrai qu'il n'y a qu'un *très petit* nombre d'âmes dont on peut dire avec *certitude :* « Celle-là est en enfer ; » mais ce n'est pas là-dessus que se base l'expérience. L'expérience se base ici et sur les péchés qu'on voit commettre de tous côtés, et sur la cause impulsive de ces péchés et le peu de pénitence qu'on en voit faire, et sur le sentiment des prêtres les plus éclairés et qui ont le plus confessé et se sont le plus occupés des âmes. — Or, d'abord est-il bien des prêtres plus éclairés que S. Alphonse, qui aient plus étudié que lui la théologie et qui pendant une vie très longue aient plus confessé, plus donné de missions et se soient plus occupés des âmes? Et nous savons ce qu'il en pense. Il l'a suffisamment précisé. — Ensuite, les auteurs des manuels de théologie morale qui pour la plupart ont aussi beaucoup confessé ne doivent-ils pas également être regardés comme des hommes expérimentés? — Enfin, est-il un seul prêtre ayant beaucoup confessé et s'étant beaucoup occupé des âmes, qui ne soit convaincu que les péchés d'impureté sont ceux qui se commettent le plus facilement et le plus fréquemment et sont la principale cause des autres péchés ; que c'est quand les jeunes gens veulent se livrer davantage à l'impureté qu'ils cessent de se confesser ; que pour les jeunes filles surtout et les femmes le péché d'impureté qu'elles n'osent pas quelquefois avouer à confesse, est la cause du plus grand nombre de sacrilèges ; enfin que le grand nombre d'hommes mariés et même de femmes ne veulent pas se confesser parce qu'ils veulent se livrer librement à l'onanisme, et que ce dernier péché est celui dont on se repent le plus rarement et le plus difficilement, parce que, même quand on ne le commet plus, on se dit à soi-même, comme irrésistiblement : « Si je redevenais plus jeune, je recommencerais encore, » et qu'on le conseille encore à ceux qui sont plus jeunes ?

N'est-ce pas assez pour invoquer l'expérience et pouvoir affirmer que les péchés contre la pureté sont ceux qui se commettent le plus souvent et dont on se repent le moins, et qui par conséquent doivent conduire le plus d'âmes en enfer ?

Notre contradicteur nous dit bien aussi : « N'y a-t-il pas d'autres saints ou théologiens qui aient dit en parlant d'un autre vice, par exemple l'orgueil, qu'il perdait, lui aussi, le plus d'âmes ? » — Nous n'en connaissons aucun pour notre part, et nous voudrions bien que notre contradicteur nous en nomme, afin que nous puissions discuter et apprécier leur témoignage. Nous lui ferons seulement observer deux choses à ce sujet : 1° Le péché d'impureté est le seul que S. Thomas appelle *peccatum maximæ adhærentiæ*, par conséquent celui dont il est le plus difficile de se détacher. 2° Si l'orgueil est aussi naturel à l'homme que l'impureté, ce que nous avouons volontiers, la plupart des péchés d'orgueil ne sont que des péchés véniels et par conséquent ne conduisent pas les hommes en enfer. Le péché d'orgueil n'est ordinairement mortel que quand il réalise la définition de S. Augustin : *Amor sui usque ad contemptum Dei*, ce qui est relativement assez rare, tandis que l'impureté proprement dite n'admet pas de légèreté de matière, et que tout péché d'impureté pleinement consenti, ne fût-ce qu'en pensée, au jugement de tous les théologiens, est péché mortel, et par conséquent de lui-même, s'il n'est pas effacé par une contrition surnaturelle et *souveraine*, conduit en enfer.

Q. — 1° Quand un prêtre est changé de paroisse, il est d'usage que l'autorité lui impose 5 messes à dire, pour couvrir les frais de chancellerie.

Est-il permis, pour s'acquitter de cette charge, de faire compter les messes de binage, que l'on est libre d'ailleurs d'appliquer à l'intention que l'on voudra pourvu qu'on ne prenne pas d'honoraires ? Les uns disent oui, les autres non. Qui a raison ?

Et le confrère qui a usé de la première opinion peut-il être tranquille, ou bien est-il tenu de réparer en acquittant à nouveau les messes que lui imposait l'autorité à chaque changement ?

2° Dans le diocèse, l'honoraire de la messe de binage

du dimanche est appliqué à l'Œuvre des séminaires. Un confrère préfère célébrer cette seconde messe sans honoraire, pour ses parents trépassés.

L'autre croit bien faire *et aussi bien* de célébrer la messe de binage à une intention particulière, d'en verser l'honoraire à l'évêché (2 f.), et d'appliquer à ses parents trépassés le fruit très spécial du ministre célébrant, et il prétend être aussi utile au soulagement de ses parents trépassés que le premier. Que penser ?

R. — Ad I. L'Eglise défend d'appliquer la messe de binage à l'acquit d'une obligation *ex justitia*; il s'ensuit que nous sommes obligés de nous demander si la taxe des chancelleries épiscopales pour la collation des bénéfices est due *ex justitia*.

Les chancelleries ont un droit *strict* à toucher un honoraire correspondant au travail du chancelier et aux fournitures de bureau. Cet honoraire est à peu près de 6 fr., et il doit être le même pour tous les bénéfices, quels qu'ils soient. Les évêques ne peuvent, sans une autorisation du Saint Siège, toucher, même comme droit de sceau, une somme quelconque pour la collation des bénéfices.

Cette proposition résulte de deux décisions de la S. C. du Concile, qui ont une valeur *universelle* :

1° *Décision du 14 nov. 1636* : — « S. C. respondit non posse dictum cancellarium pro expeditione litterarum collationis vel institutionis quorumcumque beneficiorum, vel pro deputatione vicariorum in illis, accipere nisi *mercedem suo labori convenientem*, quæ tamen cum scripturis, sigillo et cæteris computatis *unum aureum* non excedat, atque eumdem cancellarium ad ita observandum ab archiepiscopo compelli posse [1]. »

2° *Décision du 16 avril 1641*. — Elle déclare que l'évêque ne peut rien toucher personnellement pour la collation des bénéfices comme droits de sceau et que la rétribution du chancelier doit être la même, quels que soient la nature du bénéfice et ses revenus :

I. An possit episcopus ex causa collationis aliquid recipere ex prætextu sigilli ?

II. An idem episcopus possit variare seu diversimode taxare mercedem notariis in collationibus seu institutionibus beneficiorum pro modo annuorum redituum uniuscujusque beneficii, vel potius uniformis taxa sit in omnibus indistincte servanda ?

Resp. — Ad I *Non posse*.

Ad II. *Episcopum non posse nisi uniformiter taxare* [2].

La S. C. du Concile a accordé, en 1882, un indult à l'archevêché de Cambrai en vertu duquel la taxe est : pour les canonicats et les cures de 1re classe, 24 fr.; pour les cures de 2e classe, 18 fr.; pour les succursales qui ont plus de 3000 habitants, 12 fr.; pour les succursales au-dessous de 3000 habitants, 6 fr.; pour les vicaires, 3 fr.

Comme l'honoraire dû pour la collation d'une cure est en soi une dette de justice au moins jusqu'à concurrence de la somme de 6 fr. approchant, nous ne croirions pas pouvoir l'acquitter par des messes de binage, celles-ci devant être appliquées à des intentions *absolument gratuites*.

Si nous étions en cause, pour avoir une ligne de conduite absolument sûre, nous ferions porter l'affaire au Saint-Siège pour en obtenir soit une déclaration de principes, soit une condonation basée sur la bonne foi.

Mais l'*Ami* n'est pas un tribunal dont les décisions sont obligatoires pour les intéressés ; il n'est qu'une autorité doctrinale, qui ne s'impose qu'autant que ses raisons sont certaines.

Ad II. D'abord nous ne pouvons pas blâmer, à proprement parler, le prêtre qui, sans recevoir d'honoraire, veut célébrer la messe de binage pour ses parents défunts. Voici en effet ce que nous lisons dans notre *Ordo* :

> MM. les curés chargés d'une paroisse et autorisés à biner, soit dans leur église, soit dans une chapelle privée, peuvent, en vertu d'un Indult apostolique, recevoir un honoraire pour la seconde messe à condition de le verser pareillement à l'évêché, pour notre Ecole de théologie... Les lourdes charges que nous impose l'entretien de ces écoles nous obligent à insister auprès de MM. les curés pour les presser de nous venir en aide par là.

Il est évident qu'on ne peut pas recevoir deux honoraires de messe le même jour, ni en recevoir un pour une seconde messe quand on en a célébré une première *pro populo*, à moins d'une permission expresse du Souverain Pontife. Celui-ci, à cause du malheur des temps, l'a bien permis dans certains diocèses pour subvenir au besoin de ces diocèses. Mais permission de recevoir un honoraire pour la messe de binage n'entraîne pas obligation. L'évêque peut bien insister et prier d'user de cette permission, mais il n'en fait pas non plus une obligation. Le prêtre donc qui, sans recevoir d'honoraire, préfère dire la messe pour ses parents défunts, ne manque à aucune obligation, et par là-même rigoureusement parlant ne mérite aucun blâme, d'autant plus qu'il peut avoir des raisons assez sérieuses pour agir ainsi.

Un autre prêtre offre la messe de binage pour une intention particulière rétribuée et en verse l'honoraire à l'évêché, et en cela il croit bien faire. Jusque-là il a pleinement raison. Il croit faire aussi bien que son confrère, nous l'accordons encore ; nous ne voudrions même pas nier qu'il fait mieux, au moins en ce sens qu'il répond mieux aux désirs de son évêque et aux besoins du diocèse.

Mais en plus il applique pour ses parents défunts le fruit *très spécial* qui revient de droit au ministre célébrant, et il prétend qu'il les soulage par là autant que son confrère soulage les siens. — Sa prétention nous semble fausse ou du moins exagérée, car son confrère offre pour ses parents le fruit ministériel tout entier, et ce doit

[1] S. C. C. *Turritana*, 14 nov. 1636. — Pallottini, v° *Notarius*, t. XIV, p. 370, n. 51.

[2] S. C. C. *Urgellen.*, die 16 aprilis 1641. — Pallottini, v° *Notarius*, t. XIV, p. 371, n. 51.

être, après tout, le fruit principal, puisque c'est le seul pour lequel un honoraire peut être demandé, et qu'on dit généralement : *La messe est dite pour un tel*, et lui n'offre pour ses parents absolument rien de ce fruit-là. Il est vrai que pour le remplacer il leur cède le fruit très spécial qu'il pourrait garder pour lui. Mais peut-il le leur céder? C'est au moins douteux. Il y a à ce sujet parmi les théologiens trois opinions principales entre lesquelles l'Eglise ne s'est pas prononcée ; elle a seulement condamné ceux qui prétendaient qu'on pouvait recevoir un honoraire pour la cession de ce fruit très spécial. — La première opinion, émise par Gury, Palmieri, etc., et qui en est à peine une, dit seulement : *incertum est.* — Une seconde opinion soutenue par Génicot, Bulot, etc., dit d'abord que la plus grande partie du fruit très spécial de la messe revient nécessairement au prêtre et est absolument inaliénable. Comment en effet comprendre que le prêtre qui au saint sacrifice de la messe s'approche si près de Notre-Seigneur et même ne fait qu'un avec lui au point de pouvoir dire : *Ceci est mon corps..., Ceci est le calice de mon sang...*, ne retire pas de ce contact, de cette sorte d'identité, s'il est en de bonnes dispositions, des fruits de grâce, de sanctification, de force, etc., qui sont nécessairement personnels et qu'il ne peut céder à d'autres ? Ceci nous semble non seulement probable, mais pour le moins moralement sûr. Ces mêmes auteurs sont portés à croire que cependant une partie du fruit spécial, la partie satisfactoire surtout, peut être cédée aux âmes du purgatoire par le prêtre célébrant, et cela nous semble vraiment probable, car si le prêtre peut céder aux âmes du purgatoire toutes ses satisfactions personnelles et celles qu'il tire des indulgences qu'il gagne lui-même, pourquoi ne pourrait-il pas céder celles qu'il tire du saint sacrifice de la messe ? — Cependant une troisième opinion adoptée par Clément Marc, Lehmkuhl, Noldin et, au témoignage de Noldin, par S. Thomas, Suarez, Lugo, etc., regarde le fruit très spécial comme la propriété exclusive du prêtre célébrant ; et si nous voulons regarder cette troisième opinion comme intrinsèquement moins probable que la seconde, nous sommes forcé d'avouer qu'au moins extrinsèquement elle est la plus probable.

Nous avions donc raison de dire que la prétention du second prêtre devait être regardée au moins comme bien douteuse.

Q. — Pèche-t-on contre la foi lorsqu'on a des doutes, non sur quelque vérité que l'on sait être révélée par Dieu, mais, par exemple, sur le fait même de la révélation, sur les motifs de crédibilité, et par suite sur tout l'ensemble des vérités chrétiennes ?

Quelle conduite tenir au confessionnal avec une personne qui chaque fois s'accuse de doutes semblables, très fréquents ? Les causes vraisemblables de ses doutes sont assurément l'insuffisance de l'instruction religieuse, mais surtout, je crois, le milieu sceptique ou incrédule où elle vit, et enfin quelques difficultés spéciales sur certaines vérités, comme l'existence d'un enfer éternel, etc.

R. — Quatre choses sont requises pour constituer une hérésie formelle. 1° De la part du *sujet*, il faut qu'il soit baptisé : un infidèle peut être plus coupable qu'un hérétique, mais comme il n'appartient aucunement à l'Eglise, celle-ci ne peut ni l'excommunier ni le retrancher de son sein, puisqu'il n'y est jamais entré. 2° De la part de l'*objet*, il faut la négation d'une vérité proposée par l'Eglise comme de foi, soit en vertu d'une définition ou décision précise, soit en raison de ce qu'elle est contenue clairement dans la sainte Ecriture que l'Eglise admet comme réglant notre foi. 3° De la part de l'*intelligence*, il faut qu'il y ait erreur gravement coupable. Enfin 4° de la part de la *volonté*, il faut qu'il y ait opiniâtreté à nier une vérité qu'on sait définie par l'Eglise, dont on connaît l'autorité par les motifs de crédibilité suffisamment démontrés. Un doute bien positif et bien arrêté peut équivaloir à une négation, car douter dans ce cas-là c'est toujours méconnaître l'autorité de l'Eglise, et aussi la vérité certaine de l'article dont on veut douter.

Pour que l'hérésie tombe sous l'excommunication, elle doit être *intérieure* d'abord, car si l'on se contentait de nier extérieurement, il n'y aurait pas erreur coupable de la part de l'intelligence. Elle doit être aussi *extérieure*, c'est-à-dire manifestée et soutenue devant d'autres personnes : l'Eglise en effet ne peut pas frapper ce qu'elle ne connaît pas, et elle ne peut pas connaître ce qui n'est pas manifesté au dehors. Il faut de plus *connaissance de la censure* qu'on encourt : la censure étant une peine très grave et médicinale, l'Eglise ne veut pas qu'on l'encoure, si on ne la connaît pas.

Mais il peut y avoir faute grave contre la foi sans qu'il y ait hérésie, v. g. quand il y a ignorance facilement vincible, crasse, ou affectée.

Il peut encore y avoir faute grave contre la foi quand on néglige de s'instruire des choses qu'on est obligé de savoir; quand on s'expose sciemment à perdre la foi ou en douter, en lisant des livres contre la religion ou en se prêtant trop facilement à entendre des conversations contre les vérités religieuses ; quand on donne volontairement son consentement à des tentations contre la foi; quand on parle soi-même contre la religion ; quand, sans nier la véracité divine, on nie le fait même de la révélation, soit en lui-même, soit relativement à certaines vérités particulières ; quand on ne veut ni étudier ni admettre les motifs de crédibilité ; quand par respect humain on rougit de sa foi de manière à donner du scandale ; etc., etc.

Ce que nous venons de dire pourrait suffire ; nous allons entrer cependant dans quelques détails pratiques.

1° Les motifs de crédibilité sont un préambule à la foi, et non un article de foi. Cependant, comme nous venons de le dire avec Lehmkuhl

et autres, on pourrait pécher contre la foi en les rejetant ou en ne voulant pas s'en instruire.

2o Le fait de la révélation, tout en n'étant pas l'objet *direct* de la foi, ne peut être nié sans que les vérités de la foi ne soient niées au moins comme révélées.

3o Si des doutes *sérieux* sur la foi ou certaines vérités qu'on sait être révélées de Dieu et proposées par l'Eglise sont volontaires et entretenus volontairement, et contre l'avertissement de la conscience, il y a péché mortel. Si au contraire il n'y a que demi-consentement et demi-volonté, il n'y a aussi que péché véniel. Si enfin ils sont combattus suffisamment et s'il n'y a aucun consentement, non seulement il n'y a aucun péché, mais c'est acte de vertu méritoire devant Dieu.

4o S'il y a doute sérieux, volontaire et réfléchi, sur l'ensemble des vérités religieuses, c'est le manque de foi complet. Si ces doutes ne sont qu'à demi-volontaires et réfléchis, il n'y a que péché véniel.

5o Si les doutes viennent d'eux-mêmes sans qu'on cherche à les entretenir, et après gagnent l'esprit, il n'y a péché que quand la volonté donne son consentement, et ce péché alors est plus ou moins grave selon la nature de ce consentement, car c'est dans la volonté que commence et que se consomme le péché.

6o Si l'on s'arrête aux doutes et aux difficultés qu'ils font naître, non pour y consentir, mais pour chercher à les éclaircir et à s'en débarrasser, ce serait plutôt en soi un acte de vertu qu'un péché.

7o On ne peut pas être obligé, à proprement parler, de faire un acte de foi *aveuglément*, S. Paul nous disant que notre foi doit être raisonnable, *rationabile obsequium vestrum ;* mais on peut et on doit quelquefois le faire aveuglément en un sens, c'est-à-dire en fermant les yeux de la raison qui voudrait se rendre compte d'une vérité en particulier, et en se disant : « Je sais que l'Eglise l'enseigne, et qu'elle vient par là-même de Dieu; il n'y a donc pas à raisonner, *je crois.* »

8o Si l'on ne sait pas si telle ou telle chose appartient au dépôt de la foi, on pourrait sans péché conserver des doutes à son sujet, en se disant : « Si l'Eglise l'enseigne vraiment, alors je la croirai. »

Quant à la personne qui s'accuse de doutes fréquents sur les vérités religieuses, nous serions plutôt porté à croire que la plupart au moins de ces doutes ne constituent pas un péché mortel, faute de consentement plein et entier ; mais c'est au confesseur à l'interroger et à la juger d'après ce que nous avons dit. Comme elle est ignorante et dans un mauvais milieu, il doit chercher à l'instruire ou à la faire instruire, lui indiquer ou lui prêter des livres qui pourront lui être utiles et pour l'instruire et pour affermir sa foi ; la retirer du milieu impie et sceptique dans lequel elle se trouve, ou si ce n'est pas moralement possible, la mettre en garde contre lui, lui dire, par exemple, que les personnes qui l'entourent ne savent pas un mot de ce qu'elles disent et qu'elles seraient bien embarrassées si on leur demandait de le prouver, tandis que la foi chrétienne a pour elle la parole et les miracles de Jésus-Christ, des apôtres et des saints ; qu'elle a été crue par les plus grands génies qu'ait produits le monde, et par tous ceux et celles dont les mœurs ont été bien pures, tandis que tous les incrédules avaient sur la conscience bien des choses à se reprocher ; que cette foi catholique a pour elle déjà dix-neuf siècles d'existence sans aucun changement, ce qui n'a pu se faire sans miracle ; etc., etc. Il faut surtout lui montrer d'une manière bien claire (ce qui n'est pas difficile) que Jésus-Christ est Dieu, et qu'étant Dieu, et étant venu au monde pour nous instruire et nous sauver, il a dû nécessairement, quand il est remonté au ciel, se substituer quelqu'un pour continuer son œuvre, lui donner ses pouvoirs, et l'assister pour qu'il enseigne toujours la vérité : c'est ainsi qu'il a institué son Eglise dont l'enseignement a toujours été le même que le sien depuis dix-neuf cents ans ; que tout cela est clairement écrit dans l'Evangile, et que c'est bien digne d'un Dieu, etc.

Que si, quand elle cherche des raisons pour vaincre ses doutes, elle s'y enfonce davantage, elle ne doit plus chercher à raisonner, mais simplement faire un acte de foi, comme nous avons dit, puis chercher à penser à autre chose ; et quand la pensée lui vient que peut-être rien de ce qu'enseigne l'Eglise n'est vrai, qu'il n'y a peut-être point de Dieu, le plus simple est de hausser les épaules et de se dire, en regardant le ciel et la terre : « Mais qui donc aurait fait tout cela ? Tout cela ne s'est pas fait tout seul : ce serait encore un plus grand mystère, ou plutôt la plus grande des absurdités. Faisons donc simplement un acte de foi; c'est bien plus raisonnable. »

Il faudra lui défendre de communiquer ses doutes à d'autres, à moins que ce ne soit à des personnes sûres et suffisamment instruites pour les dissiper, mais pas à d'autres à qui cela pourrait faire du mal, et par suite augmenter son propre mal, car alors il y aurait double péché pour elle. — Cependant, en les communiquant, elle n'encourt point les censures de l'Eglise, d'abord parce qu'elle ne les connaît pas, et à notre avis, il faut bien se garder de les lui faire connaître, car cela ne servirait qu'à la troubler et à la faire pécher davantage. Quand même elle les connaîtrait, elle ne les encourrait point, parce qu'il n'y a pas chez elle pertinacité et opiniâtreté, mais bien plutôt faiblesse d'esprit et ignorance ; et ce ne sont point ces personnes-là que l'Eglise veut frapper de ses excommunications, elle est trop bonne mère pour cela : elle veut au contraire les ménager, les instruire, et les encourager au bien.

Q. — Permettez-moi de vous adresser une question d'ordre exclusivement pratique, mais dont la solution

serait, je crois, d'une grande utilité pour tous ceux de nos confrères qui ont à s'occuper, de près ou de loin, de l'enseignement élémentaire, missionnaires dirigeant des écoles, curés et vicaires surveillant l'enseignement de leurs écoles libres, professeurs de classes élémentaires, etc.

On m'a parlé d'une méthode facile pour exécuter sur les doigts, rapidement et sans calculs, des opérations arithmétiques relativement déjà compliquées, par exemple les multiplications entre nombres de deux chiffres compris entre 10 et 20. En quoi consiste cette méthode ?

R. — La méthode dont vous parlez existe en effet. Elle a été inventée et perfectionnée par un mathématicien polonais, M. Procopovitch, et permet d'effectuer des multiplications aussi facilement et avec autant de sûreté qu'une machine à calcul.

Son utilité est éminemment facile à saisir. La table de Pythagore est généralement très lente à entrer dans la mémoire des enfants, qui apprennent encore volontiers les facteurs des premiers nombres jusqu'à 5, mais hésitent déjà plus souvent entre 5 et 10, et finalement n'arrivent que très exceptionnellement à fixer dans leurs souvenirs les facteurs supérieurs à 10. Chez beaucoup de grandes personnes, d'ailleurs, la mémoire des produits de ces nombres est plus ou moins chancelante et les moindres calculs peuvent produire des pertes de temps, en conséquence de cet oubli. Un système de multiplication matériel, comme celui dont nous parlons, est donc extrêmement utile ; il constitue une véritable machine à calculer, la plus portative et la moins coûteuse qui puisse exister.

Les facteurs inférieurs à 6 et leurs produits ne figureront pas dans notre exposé, parce qu'ils sont assez simples pour être censés connus de tous. On commencera donc par attribuer un chiffre à chacun des doigts des deux mains. Attribution purement mnémonique et conventionnelle, dont on gardera le souvenir pendant l'opération. Il serait totalement superflu d'inscrire ces chiffres sur les doigts. Voici comment nous procéderons.

1er Cas. — Les deux pouces représentent chacun le nombre 6, les deux index le nombre 7, puis les suivants, dans leur ordre, les nombres 8, 9 et 10.

Voici maintenant le procédé de la multiplication. Pour obtenir le produit de deux nombres, rapprocher les extrémités des doigts représentant ces deux nombres, le multiplicateur et le multiplicande, maintenir ces doigts en contact, puis compter le nombre total de doigts des deux mains compris entre les pouces et les deux doigts en contact, en comprenant dans le total ces deux doigts eux-mêmes. Nous obtenons ainsi un premier chiffre : celui des dizaines du produit cherché. Occupons-nous maintenant du chiffre des unités : pour cela multiplier le nombre des doigts qui restent dans l'une des mains par le nombre des doigts qui restent dans l'autre : le produit est le chiffre cherché. Ce produit d'ailleurs ne supposera jamais connus que les produits des facteurs inférieurs à 5. Avec les dizaines et les unités, nous connaissons donc maintenant le produit cherché.

L'opération ainsi expliquée paraît peut-être un peu compliquée. Mais un exemple numéral va déjà la rendre plus claire, et, dans la pratique, rien ne s'apprend plus vite et plus facilement. Soit à chercher le produit de 8 par 9. Le chiffre 8 est représenté par les médiums, le chiffre 9 par les annulaires. Rapprochons le médium de la main droite de l'annulaire de la main gauche (ou *vice versa)* ; comptons les doigts, depuis ceux en contact jusqu'aux pouces. Nous avons : les deux doigts en contact, l'index et le pouce droits, le médium, l'index et le pouce gauches, soit 7. Le produit de 8 par 9 comportera donc 7 dizaines. Deuxième phase : il reste deux doigts libres dans la main droite, un dans la gauche ; multiplions 2 par 1, nous aurons le chiffre des unités : 2. 7 dizaines, 2 unités, 72 est le produit cherché de 8 par 9. Quoi de plus simple ? — Autre exemple : 9 par 7. Rapprochons l'index droit (7) et l'annulaire gauche (9). Comptons : deux doigts unis, pouce droit, médium, index et pouce gauches ; soit 6 dizaines. Doigts libres qui restent : médium, annulaire et auriculaire droits, d'une part ; de l'autre auriculaire gauche, soit 3 multiplié par 1. Le produit 3 ajouté aux 6 dizaines nous donne le nombre cherché : 9 fois 7=63.

Examinons quelques aspects plus curieux de ce premier cas qui se représenteront d'une façon analogue dans les expériences suivantes. Que donnerait 6 par 6 ? Les deux pouces représentant 6 sont unis. Comptons : 2 doigts se touchant donnent 2 dizaines. Multiplions : quatre doigts libres à chaque main donnent un produit de 16 unités : 20 plus 16 donne 36, produit cherché. Que donnera le produit de 10 par 10 ? Cinq doigts à chaque main, total 10 dizaines ; il ne reste aucun chiffre pour les unités, 10 dizaines ou 100 est donc le nombre cherché.

2e Cas : *Facteurs de 10 à 15.* — Numérotons mentalement nos doigts : pouces : 11, index : 12, médiums : 13, annulaires : 14, auriculaires : 15. Ici la méthode opératoire doit être modifiée, sans quoi les produits resteraient les mêmes que dans le premier cas. Voici comment nous procéderons. La première phase est la même : total des doigts depuis et y compris les contacts jusqu'aux pouces inclusivement. La seconde phase est totalement différente du premier cas. Cette fois nous négligeons les autres doigts libres et obtenons le produit dont nous avons besoin en multipliant l'un par l'autre les deux groupes de doigts que nous venons d'additionner, c'est-à-dire les doigts de la main droite, du contact au pouce, par ceux de la main gauche, également du contact au pouce inclus (ou inversement ceux de la gauche par ceux de la droite). Au produit ainsi obtenu ajouter le total de votre précédente addition et le nombre constant 100. La somme sera le produit définitif que nous cherchons.

Comme tout à l'heure, montrons par une application concrète l'extrême simplicité de cette opération, si rapide et si claire dans la pratique. Soit 14 à multiplier par 13. Le chiffre 13 est figuré par le médium, 14 par l'annulaire. Rapprochons-les et comptons : d'une part 3, plus 4 de l'autre, total 7 dizaines, ou 70, nombre à retenir. Deuxième phase : 3 multiplié par 4 donne 12 ; nous y ajoutons 100, soit 112 qui, ajouté lui-même à la somme précédente 72, établit le produit cherché : 70+112=182. Donc 14 multiplié par 13 donne 182. Dans ce deuxième cas, les opérations sont aussi faciles et claires que dans le premier.

3e Cas : *Facteurs de 16 à 20.* — A mesure que l'on s'éloigne de 10, la série des produits est plus difficile à posséder dans notre mémoire. Mais surtout entre 15 et 20, il est très peu de personnes qui soient à même de connaître instantanément le produit de la multiplication des facteurs. Avec les doigts, c'est le jeu d'un instant.

Dans ce cas le procédé à suivre participe des deux précédents. Numérotons les doigts : pouces : 16, index : 17, médiums : 18, annulaires : 19, auriculaires : 20. Dans la première phase, rien à changer, sinon que le total habituel donnera non plus des dizaines, mais des vingtaines. Dans la seconde, nous revenons au produit des autres doigts libres, tel qu'il se pratiquait dans le premier cas, mais nous y ajoutons le nombre fixe 200. — Et voici un dernier exemple concret. Soit à multiplier 16 par 17. Le chiffre 16 est représenté par le pouce, 17 par l'index. Formons le contact : deux doigts qui se touchent plus le pouce, soit 3 vingtaines, donc 60, nombre à retenir. Restent 4 doigts libres dans une main, 3 à l'autre; le produit est 12 auquel nous ajoutons 200 ; reste à ajouter 60 à 212 et le total définitif obtenu, 272, est bien le produit de 16 par 17. Une opération sur le papier vous convaincra à la fois de l'exactitude du résultat et de la supériorité, au point de vue de la rapidité, du procédé par les doigts.

Telle est dans sa simplicité, sinon apparente, du moins très réelle, la méthode de calcul sur laquelle notre correspondant attirait notre attention. Elle a de grands avantages pédagogiques, dont le moindre n'est pas de captiver l'attention des élèves et de les intéresser à leurs recherches au plus haut point. Or l'intérêt de l'élève est le premier et le dernier mot de tout enseignement sérieux. Mais pour les grandes personnes, la vulgarisation de cette méthode n'offre pas moins d'utilité, surtout pour la recherche des produits de 10 à 20. Nous souhaitons que cette exposition rende de réels services, comme notre aimable abonné a bien voulu nous en donner l'affirmation prématurée.

Q. — 1° Notre Catéchisme diocésain dit que l'extrême-onction rend la santé du corps si elle est *nécessaire* pour le salut de l'âme. Est-ce la traduction exacte du : « Si expedit saluti animæ ? » Ne vaudrait-il pas mieux traduire : Si elle est utile, avantageuse ?

2° Dans quels cas l'extrême-onction peut-elle produire la santé du corps ? Car ou bien elle est bien reçue, ou bien elle est mal reçue. Si elle est bien reçue, tous les péchés sont effacés ; par conséquent la santé du corps n'est ni nécessaire, ni utile pour le salut de l'âme qui sera certainement sauvée si la mort survient dans cet état. Si elle est mal reçue, elle ne doit produire aucun effet.

R. — Ad I. S. Jacques, promulguant l'institution divine et les effets de l'Extrême-Onction, dit seulement : « *Infirmatur quis in vobis ? Inducat presbyteros ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei.* » Tous les effets du sacrement sont bien indiqués là, mais sans aucun détail. *Salvabit* se rapporte à la santé du corps, car le grec porte : σωσει, *sanabit*, et la version syriaque *sanitati restituet*. *Alleviabit* est pour l'âme qui sera soulagée et fortifiée par une augmentation de grâce sanctifiante qui effacera les restes du péché, c'est-à-dire remédiera aux langueurs de l'âme, suite du péché, effacera les peines dues au péché, et engagera le Seigneur, que le péché avait plus ou moins indisposé, à redonner toute son amitié et ses grâces. La phrase : *Si in peccatis sit, remittentur ei*, indique la force qu'a le sacrement, en certains cas, de remettre même directement les péchés.

C'est en vertu de ce texte que les théologiens posent assez ordinairement cette thèse : L'effet *premier et fondamental* du sacrement de l'Extrême-Onction est une augmentation de grâce sanctifiante servant à soulager l'âme en effaçant les restes du péché et lui donnant droit à des grâces actuelles spéciales pour la fortifier contre les terreurs de la mort et les tentations du démon ; l'effet *secondaire* est la rémission des péchés eux-mêmes ainsi que des peines qui leur sont dues ; l'effet *hypothétique* est la restitution ou l'amélioration de la santé corporelle.

Les Conciles se sont chargés eux-mêmes d'indiquer dans quel cas doit se produire cet effet hypothétique. « *Effectus hujus sacramenti*, dit le Concile de Florence, *est mentis sanatio et in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis.* » — « *Per illud infirmus*, dit le Concile de Trente (sess. XI, cap. II), *sanitatem corporis interdum, ubi saluti animæ expedierit, consequitur.* » Et les prières liturgiques qui accompagnent l'administration de ce sacrement, tant dans l'Eglise grecque que dans l'Eglise latine, parlent dans le même sens.

Or aucun dictionnaire, à notre connaissance, ne traduit le verbe *expedit*, pris impersonnellement, par : *il est nécessaire*, mais bien par les expressions suivantes : *il importe*, *il est utile*, et c'est le sens que lui donnent aussi la plupart des catéchismes. Nous croyons donc que l'expression : *si elle est nécessaire*, est un peu forcée.

Ad II. Il s'agit toujours de l'effet hypothétique de l'Extrême-Onction, c'est-à-dire de la santé du corps. Commençons donc par indiquer à ce sujet la pensée, ou plutôt la doctrine de l'Eglise ; et cette

doctrine, puisons-la tout entière dans S. Thomas (*Suppl.*, q. xxx, art. 2). Les sacrements, dit-il, étant des signes sensibles et pratiques, opèrent ce qu'ils signifient. Ainsi le baptême par l'ablution corporelle signifie et opère la purification de l'âme de toutes les taches du péché. De même l'Extrême-Onction administrée par manière d'onction médicinale signifie et opère la restitution ou l'amélioration de la santé de l'âme. Mais de même aussi que l'ablution baptismale produit également son effet d'ablution sur le corps, en le lavant, de même l'Extrême-Onction doit produire également son effet médicinal sur le corps, en lui rendant ou en lui améliorant la santé. Mais il y a cette différence que l'ablution corporelle opère la purification du corps par la vertu naturelle de l'eau, et par là même l'opère toujours, tandis qu'ici l'onction d'huile ne produit pas la guérison ou l'amélioration de la santé par la vertu naturelle et nécessaire de l'huile, mais bien plutôt par la vertu divine qui lui est infusée, et qui agit toujours sagement et raisonnablement. Or, comme la raison même de celui qui agit demande qu'il ne veuille produire un effet secondaire qu'autant que celui-ci peut être utile à l'effet premier et fondamental, il doit en résulter que la guérison corporelle n'est pas toujours produite par le sacrement, mais seulement en tant qu'elle est utile à la santé ou au bien spirituel de l'âme ; et dans ce cas seulement elle opère toujours, à moins qu'elle ne rencontre un obstacle en celui qui reçoit le sacrement.

Un premier obstacle peut se rencontrer dans le défaut total de contrition, qui fait recevoir en état de péché mortel un sacrement qui demande l'état de grâce pour être dignement reçu ; et alors aucun effet n'est produit. — Un second obstacle peut se trouver dans le retard trop grand apporté à la réception d'un sacrement institué comme un remède divin pour *aider* la nature. Aussi, de même qu'un médecin appelé près d'un malade dont l'état est désespéré sait bien qu'il ne pourra le guérir, quelque remède qu'il lui donne ; de même le prêtre par l'Extrême-Onction ne guérira pas un malade chez qui il ne reste aucun espoir de guérison ; et c'est la punition des malades ou des familles qui attendent les derniers moments pour appeler ou recevoir le prêtre. — Un troisième obstacle peut se trouver dans le manque de préparation spéciale pour bien recevoir ce sacrement ; car même à ceux qui sont en état de grâce il faut une préparation de désir, de foi, d'amour, de contrition et de dévotion pour recevoir fructueusement ce sacrement, comme il est certains remèdes qui ne produisent leur effet que grâce à des préparations préalables. En général les grâces sacramentelles sont données selon la mesure des dispositions de celui qui reçoit les sacrements : il doit en résulter que pour l'Extrême Onction, chez les sujets très bien disposés, les restes du péché et les peines dues aux péchés sont entièrement enlevés, et la santé pleinement rendue, si elle est utile au salut de l'âme, tandis que chez d'autres moins bien disposés les restes du péché et les peines qui lui sont dues ne sont enlevés qu'en partie, et la santé, au lieu d'être pleinement rendue, n'est qu'améliorée plus ou moins ; chez d'autres, enfin, rien ou presque rien n'est produit.

Remarquons enfin que quand la santé est pleinement rendue ou améliorée par l'Extrême-Onction, on ne doit rigoureusement pas plus appeler cela un miracle, que quand elle est rendue ou améliorée par un remède de médecin. On appelle en effet rigoureusement miracle seulement ce qui se fait à l'encontre des lois ordinaires posées par le Créateur. Or il a été établi, au contraire, par lui que la santé pourrait être rétablie et par les remèdes des médecins, et *a fortiori* par le remède divin de l'Extrême-Onction. Quand donc elle rend la santé, c'est un bienfait de Dieu, mais ce n'est pas un miracle, puisque la chose se fait selon l'ordre établi par la Providence.

Répondons maintenant directement à l'objection qui nous est faite. — D'abord, en supposant que l'Extrême-Onction soit mal reçue, il peut arriver que les dispositions nécessaires qui manquaient surviennent après, et alors, suivant l'opinion du plus grand nombre des théologiens, nous devons croire à la reviviscence du sacrement et à la production de ses effets. Donc, dans ce cas-là le sacrement pourrait encore redonner la santé du corps.

Ensuite et surtout, sans doute si l'Extrême-Onction est reçue en état de grâce, on sera sauvé si l'on meurt avant de l'avoir perdu. Mais quel long et terrible purgatoire on peut avoir quelquefois à faire parce qu'on n'a fait presque aucune pénitence jusqu'alors ! Que de scandales on peut avoir donnés, qui n'ont point été réparés ! Que de bien peut avoir été omis ! Combien peu de vertus peut-être ont été pratiquées ! Ne pourrait-on pas, ne devrait on pas dire alors qu'il serait très utile au salut et au bien spirituel de l'âme que la santé soit rendue au corps, afin qu'elle puisse pendant quelque temps encore faire pénitence et abréger son purgatoire, réparer les scandales donnés, faire le bien omis, et pratiquer bien des vertus qui lui donneront pour l'éternité une bien plus grande gloire dans le ciel qu'elle n'en aurait eu sans cela ? Ne pourrait-on pas le dire surtout si le Bon Dieu prévoit que tout cela sera fait et que finalement la personne sera sauvée et même mourra d'une mort plus pieuse, plus édifiante qu'elle ne l'aurait fait en ce moment ?

Q. — Un père a deux enfants dont l'un illégitime. Il partage exactement entre ces deux enfants sa fortune personnelle. Pèche-t-il ?

R. — On pourrait répondre qu'il use simplement de son droit, sa fortune personnelle étant bien à lui, et qu'en conséquence il ne pèche pas. Mais comme cette réponse pourrait être trop générale et pas assez précise, il nous faut examiner les choses de plus près, d'abord au point de vue naturel, ensuite au point de vue de la loi civile.